

A II CONFERÊNCIA GERAL DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE: os novos rumos da Historiografia da Igreja.

O objetivo do presente artigo é apresentar ao leitor (a) alguns dos temas mais importantes debatidos durante a II Conferência Geral de História da Igreja na América Latina e no Caribe, promovido pela CEHILA em parceria com a PUC — SP.

Seguimos o seguinte raciocínio na construção do nosso artigo. Em primeiro lugar, apresento a II Conferência por dentro, sua organização. No segundo momento, já introduzindo a grande discussão temática, analiso as mudanças ocorridas da I para a II Conferência. No terceiro momento, numa visão panorâmica, apresento as linhas gerais que marcam as mudanças na produção historiográfica. Por último, indico alguns temas que, desde o meu ponto de vista, ficaram esquecidos na II Conferência.

1. O ACONTECIMENTO

A II Conferência Geral de História da Igreja na América Latina e no Caribe, aconteceu de 25 a 28 de julho de 1995, na cidade de São Paulo.

Estiveram presentes na II Conferência em torno de 300 conferencistas, além de inúmeros outros participantes. Dentre estes estavam: historiadores, pesquisadores, antropólogos, sociólogos, artistas populares, pastoralistas, professores, estudantes, líderes populares etc. Havia representantes de vários países da América Espanhola, do Brasil, da Europa e também dos Estados Unidos.

A II Conferência foi dividida em quatro grandes seções, assim distribuídas: a seção teórico-metodológica, a seção balanço-bibliográfico, seção temática e seção intercâmbio e cooperação sul-sul e norte-sul. Estas grandes seções se desdobravam em outras subseções, chegando a aproximadamente 20 subseções. A seção temática foi a que mais comportou subseções, 14 ao todo.

Na seção temática a subseção mais concorrida foi a de culturas e religiões populares. As novidades ficaram a cargo da subseção mulher, sociedade e Igreja. Além desta, a subseção de arte, que já havia sido contemplada na I Conferência do México, constituiu-se numa agradável surpresa ao brindar os participantes com uma bela exposição de quadros pintados por artistas populares e também com uma exposição de artesanato. A subseção de cinema despertou a curiosidade de muitos e promoveu o debate sobre uso do audiovisual na formação dos conceitos históricos e também na produção do imaginário social e religioso.

A nível propriamente das Igrejas os temas sobre ecumenismo, o Concílio Vaticano II e a contribuição das conferências episcopais latino-americanas e caribenhas para as quatro sessões do concílio Vaticano II e da subseção sobre o ensino de história da Igreja na América Latina e no Caribe, foram muito relevantes. O desafio destas subseções foi repensar o papel das Igrejas diante do complexo fenômeno religioso e o seu diálogo com os novos sujeitos históricos: as mulheres, os índios e os negros.¹

A seção teórico-metodológica discutiu a metodologia da CEHILA: de classe, etnia, gênero e culturas, a partir do pobre. Na seção intercâmbio e cooperação sul-sul e norte-sul, dois projetos coordenados pela CEHILA dominaram os trabalhos, são eles: uma "História do Terceiro Mundo", coordenado por Enrique Dussel e o projeto "História do Cristianismo", coordenado por Eduardo Hoornaert.

A seção do balanço bibliográfico, de acordo com a avaliação dos próprios participantes, não logrou seu objetivo de origem², o que não tira os méritos desta seção. Ela deu valiosa contribuição com relação às fontes documentais e às experiências e trabalhos em arquivos, principalmente do Convento de São Francisco em Lima no Peru e do CEDIC (Centro de Documentação e Informação Científica) da PUC de São Paulo.

1. CEHILA, Arquivos: *Relatórios Gerais da II Conferência*, seção III, 2;3; 4 e 5, Seção Temática. São Paulo, 1995.

2. *Ibidem*, seção II — balanço bibliográfico.

2. AS MUDANÇAS NO EIXO DE PESQUISA: DA HISTÓRIA DAS IGREJAS AO FENÔMENO RELIGIOSO.

2.1. As mudanças na CEHILA da I para a II Conferência.

A seguir, tentaremos, em linhas gerais, traçar o perfil e os novos rumos da historiografia da Igreja. Para isso utilizo basi-

3. Eduardo HOORNAERT (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*.

4 A Paulus publicou um pequeno manual organizado por José Oscar Beozzo contendo um resumo de todos os temas apresentados durante a II Conferência.

5. José Oscar BEOZZO (org.), *Para uma história da Igreja na América Latina: o debate metodológico*, p. 7

6. Enrique DUSSEL, "Hipóteses fundamentais da história geral da Igreja na América Latina". In: José Oscar BEOZZO, (org.), o.cit., p. 49-74; Jean MEYER, "Metodologia para uma história da Igreja na América Latina". Ibidem, p. 13-26

7. Enrique DUSSEL, o. cit. p 50
8. Já estão publicados pela editora Sígueme, da Espanha, as seguintes obras: Enrique DUSSEL, *Historia General de la Iglesia en America Latina*, tomo I/1; IV — Caribe; V — México; VI — America Central; VII — Colombia y Venezuela; IX — Cono Sur; Pela editora Vozes do Brasil foram editados os tomos II/1 Brasil — primeira época: 1500-1808 e II/2 Brasil — Século XIX; Pela editora MACC de San Antonio, Texas, nos Estados Unidos foi publicado o tomo X, relativo aos latino-americanos nos Estados Unidos.

camente os relatórios gerais e parciais da II Conferência e também os textos apresentados nas grandes conferências. Os apresentadores foram: Enrique Dussel, Pierre Sanchis Laënnec Hurbon. Mesmo que não tenham sido apresentados na Conferência, aproveitamos também os textos de Eduardo Hoornaert e de Paulo Siepierski.³

Fica difícil fazer uma análise geral dos temas apresentados nas seções pois estes apresentam uma variedade enorme de interesses.⁴ É claro que estes não ficaram completamente omisso pois a Conferência é um reflexo dos grandes desafios apresentados nas seções.

A II Conferência marca algumas novidades na pesquisa historiográfica da Igreja. Antes de elaborar qualquer julgamento, devemos entender os contextos em que se processaram as mudanças na produção historiográfica.

A I Conferência geral da CEHILA aconteceu no México de 10 a 13 de outubro de 1984. Além de comemorar os 10 anos de fundação da CEHILA, ela se propunha um duplo objetivo:

Primeiro, permitir um balanço crítico da produção historiográfica da CEHILA nos últimos dez anos que antecederiam aquela Conferência.

Segundo, suscitar um confronto e um debate, no campo metodológico, com outras correntes da historiografia contemporânea, dentro e fora do âmbito das Igrejas.⁵

Na I Conferência o debate ficou centralizado ao redor da instituição Igreja. Esta Conferência tinha como objetivo definir os critérios metodológicos para orientar o futuro da produção historiográfica da Igreja na América Latina.⁶ Este aspecto se tornou importante e, por vezes, determinante, pois a CEHILA se propunha, naquele momento, articular um grupo importante de historiadores e pesquisadores com a finalidade de escrever uma primeira história da Igreja de todo o continente, incluindo os hispanos dos Estados Unidos.

A novidade desta proposta estava na superação das histórias nacionais, para pensar uma história do conjunto da América Latina e do Caribe, tendo o pobre como categoria hermenêutica-histórica e o ecumenismo como eixo de cooperação.⁷

A elaboração e fundamentação destes critérios lançaram a CEHILA em um árduo trabalho de pesquisa que praticamente ocuparam o espaço de tempo que separam a I da II Conferência geral. Lentamente, com a publicação dos últimos tomos, vai chegando ao seu final a *História Geral da Igreja na América Latina e no Caribe*.⁸

Esses fatos marcam para a CEHILA e para a II Conferência dois momentos: primeiro, o fechamento de um longo período de pesquisa que já nasce debaixo de duras críticas, e, ao mes-

mo tempo, de uma autocrítica⁹, tanto aos critérios de pesquisa e quanto à forma de condução da mesma.¹⁰ Segundo, marca um processo de abertura a novos temas e as novas dimensões da pesquisa historiográfica, pois lentamente a história vai saindo da instituição, dos fatos e dos príncipes para ir em direção ao fenômeno religioso, ou como define Pierre Sanchis, ao campo religioso.¹¹ Esse aspecto marca cada vez mais uma orientação em direção ao homem, ao homem cultural, ao homem relacional (gêneros), ao homem global (ecológico), ao homem crente, à mentalidade. Paulo Suess caracterizou muito bem essa realidade numa frase proferida durante a Conferência: *“Os historiadores terão que ser cada vez mais antropólogos”*.

Desta forma a II Conferência manifesta um aspecto novo e que possui muita relevância para o futuro da CEHILA e também da historiografia das Igrejas em geral. Ela marca uma abertura ainda lenta, mas progressiva, da CEHILA ao complexo fenômeno religioso em geral: *“... es ahora posible abrir se con más confianza, ampliar el horizonte de estudio hacia el fenómeno histórico-religioso, con firme presencia en el mundo académico hacia un incrementar la articulación con los movimientos populares ...”*.¹²

Depois de detectado o eixo das mudanças, a seguir tentaremos caracterizar o fenômeno religioso e visualizar quais as respostas e os desafios que este tema tem levantado para a CEHILA e sua produção historiográfica.

2.2. O fenômeno religioso e os novos desafios à produção historiográfica.

O fenômeno religioso constitui-se basicamente pela ampliação e proliferação das manifestações religiosas, tanto no âmbito das igrejas como fora delas. O fenômeno religioso pós-moderno é um “campo minado” que se constrói e reconstrói constantemente.

Pierre Sanchis, analisando o fenômeno religioso moderno e pós-moderno na Europa e América Latina, aponta algumas características deste fenômeno que me parece interessante salientar.

A alteridade é uma referência importante na expansão do fenômeno religioso, Segundo ele, qualquer monolitismo parece destinado a desaparecer.¹³ Neste sentido, totalidade, tenderá não poder ser definida e muito menos valorizada. É nestas circunstâncias que se inscreve o campo religioso contemporâneo que encontra nas culturas a sua identidade. Não é mais a religião que expressa o sentido global da vida coletiva. Os conferencistas da seção culturas e religiões populares concluíram

9. Armando LAMPE, “Historia de las Iglesias en el Caribe: nuevos rumbos”. In *BOLETIN CEHILA*, n. 47-48, (1994, mar) p. 48-54

10. Paulo SUESS, “A história dos outros escrita por nós: apontamentos para uma auto-crítica da historiografia do cristianismo na América Latina”. In *BOLETIN CEHILA*, n. 47-48 (1994 mar.) p. 2-14

11. Pierre SANCHIS, “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. In: Eduardo HOORNAERT, o. cit., p. 81-122

12. Enrique DUSSEL, “Tensiones que constituyen la personalidad funcional de CEHILA”. In: *BOLETIN CEHILA*, n. 47-48 (1994 mar), p. 17

13. Pierre SANCHIS, o. cit. p. 83

14. CEHILA. Arquivos. *Relatórios Gerais da II Conferência*, seção III — 12 — Culturas e Religiões Populares

15. Pierre SANCHIS, o. cit., p. 88

16. *Ibidem.*, p. 89

17. *Ibidem.*, p. 91

18. CEHILA. Arquivo., *Relatórios Gerais da II Conferência*, seção III — 12 — Culturas e Religiões Populares

19. Pierre Sanchis se distancia do conceito tradicional de sincretismo. Para ele sincretismo consiste numa estrutura que preside dinamicamente a qualquer encontro de culturas ou de religiões. Cf. Pierre SANCHIS, "Para não dizer que não falei de sincretismo", In *COMUNICAÇÕES DO ISER*, 13, 45 (1994), p. 4-11.

que existe uma dinâmica de negociação pelo espaço simbólico do sagrado, por isso, é incorreta a visão monolítica do atuar eclesial, principalmente nos últimos 50 anos.¹⁴

Outro aspecto do fenômeno religioso pós-moderno é a centralidade do indivíduo. A absolutização do indivíduo como raiz, núcleo e origem da própria vida social, como critério último da verdade salvífica.¹⁵ É ao redor dele e não mais da instituição, detentora dos bens de salvação, que vão se fazendo e reconstruindo as novas idéias e identidades religiosas. Este é um dos traços mais característicos da secularização. Pierre Sanchis chama a atenção para a o uso do conceito de secularização, pois até pouco entendíamos esse fenômeno como o desaparecimento ou recusa da religião. Segundo ele, secularização é a transformação da religião na sua função societária, ou seja, a religião não constitui mais a mediação global entre os indivíduos e a sua identidade social mais abrangente.¹⁶

A individualização do crer pode ser caracterizada em um exemplo. Nos centros urbanos, principalmente na periferia, a presença de várias denominações religiosas marca um pluralismo religioso muito grande. É comum nestas circunstâncias muitas pessoas irem à Assembléia de Deus no sábado à noite, à mãe de Santo durante a semana e no domingo ir à missa. Essa individualização religiosa possibilita, às pessoas, combinarem diferentes tradições religiosas. Percebe-se uma supremacia da subjetividade sobre a instituição. O mundo católico, definido desde a instituição como monolítico e totalitário, no meio do povo se apresenta cada vez mais heterogêneo e subjetivado: "*No interior do campo religioso, (...) parecem diminuir cada vez mais as diferenças entre a figura das "religiões alternativas" e das "religiões normais", isto é institucionalizadas*".¹⁷

Este aspecto, desde meu ponto de vista, requer da CEHILA e de toda a historiografia em geral, repensar os conceitos de ecumenismo e sincretismo. O termo sincretismo criou muita polêmica na II Conferência por possuir um caráter pejorativo e por ser aplicado prioritariamente as religiões indígenas e afroamericanas, constitui-se num conceito discriminar e dominante.¹⁸ Outros ainda acreditam que sincretismo ainda segue sendo um conceito válido para caracterizar os fenômenos acima apontados por Pierre Sanchis, pois o sincretismo define uma das características principais do catolicismo popular, ou seja, a coexistência de diversas formas religiosas na prática religiosa.¹⁹

Na verdade esse não é um problema moderno, ou pós-moderno, como aponta Pierre Sanchis ao analisar esses fenômenos na Suíça, Itália e França. Na América Latina, por exemplo, o catolicismo popular é resultado de uma amálgama das várias identidades sociais, religiosas e culturais, frutos da colonização e que

também possuem um caráter pouco institucional. Dai ser correta a avaliação de Sanchis de que o pluralismo contemporâneo, tipicamente pós-moderno, reencontra linhas de força fundamentais no pluralismo tradicional, típico das sociedades latino-americanas.²⁰

É claro que existe uma diferença entre esses dois processos. O pós-moderno se caracteriza pelo “fenômeno”, de caráter massivo e contemporâneo, já o pluralismo tradicional se caracteriza primeiramente pela historicidade e por sua elaboração à margem da história oficial. Esta idéia da historicidade do pluralismo tradicional, característico do catolicismo popular, é muito afirmativa. Vejamos a conclusão da II Conferência: “*Se pode falar de uma religião popular, criada na América Latina e no Caribe que reinterpreta o cristianismo e que se diferencia do cristianismo tradicional*”.²¹

A diferença dessa elaboração do catolicismo popular, como religião popular, comparado com o fenômeno religioso moderno, é que o primeiro é fruto de um longo repensar histórico dos pobres da América Latina, que nas senzalas e na periferia da história, elaboraram um sistema religioso complexo de caráter comunitário e não individualista. A individualização do crer é um fenômeno pós-moderno que na verdade se debate com o comunitarismo popular dos pobres. O próprio Sanchis afirma que o movimento civilizador em direção a uma religião sempre mais radicalmente individualizada coexiste em tensão com o vetor contrário, muitas vezes radical, de comunitarismo, nacionalismo e fundamentalismo.²²

O desafio da historiografia religiosa, portanto da CEHILA, está em detectar a influência e a originalidade destes pluralismos, tanto modernos como históricos e a partir de então trabalhar o fenômeno religioso desde um ponto de vista mais integral e na perspectiva cultural. Desde este enfoque, o homem passa a ser o centro da pesquisa, buscando entender sua individualidade que por certo não significa neutralidade mas sim reconhecimento da sua alteridade. Somente a partir daí o historiador poderá identificá-lo como sujeito social e portanto, sujeito religioso. O reconhecimento da individualidade, antes de tudo, significa identidade e respeito a alteridade. Por outro lado, a cultura é um projeto coletivo que se realiza em todas as dimensões relevantes para a vida humana.²³ Este são os dois pólos que desafiam a historiografia moderna, ou seja, identificar os sujeitos (indivíduos), dentro dos seus projetos de vida que estão codificados nas culturas (projetos coletivos).

A pesquisa historiográfica tradicional, orientada desde um ponto puramente religioso institucional, reflete um caráter parcial, pois o homem antes de ser religioso é sujeito social e, por conseguinte, sujeito cultural. A emergência do homem cultural na pesquisa histórica exige dos historiadores a inversão urgente

20. Pierre SANCHIS, o. cit., p. 105.

21. CEHILA. Arquivos. *Relatórios Gerais da II Conferência*, seção III — 12 — Culturas e Religiões Populares

22. Pierre SANCHIS, o. cit., p. 94

23 .Paulo SUESS. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 10

24. CEHILA. Arquivos. *Relatórios Gerais da II Conferência, Seção III* — 9,19,11 — Mulher Sociedade e Igreja.

no processo de pesquisa. Ao invés de a pesquisa ir da Igreja (instituição) para o homem, ela deve ir do homem (cultural) para a sua religião. “O grande desafio é encontrar categorias, momentos, iniciativas e decisões de contribuir e fazer uma história mais complementar que complemente a energia vital, dos recursos, os projetos de todo o ser humano”.²⁴

A função do historiador é dar ao sujeito cultural a possibilidade de descobrir sua identidade dentro do complexo fenômeno religioso. Somente a afirmação identitária e não o juridicismo institucional poderão dar ao homem latino-americano a possibilidade de sua libertação.

Nestas circunstâncias, qual será o papel das instituições? Segundo Sanchis, o papel das instituições religiosas pode ser fundamental no equacionamento pacífico do questionamento contemporâneo das identidades. Elas devem buscar juntas um novo equilíbrio entre a necessidade afirmativa das identidades e sua maleabilidade. O contexto atual do fenômeno religioso pede mais inspiração do que enquadramento: “...As instituições religiosas religiosas estão desafiadas a engajar-se na criação de uma sociedade em que um jogo aberto de identidades possa, em afirmando-se, abrir espaço para uma multidimensionada diversidade”.²⁵

25. Pierre SANCHIS. o. cit., p. 120

3. AS RESPOSTAS ARTICULADAS PELA CEHILA AO FENÔMENO RELIGIOSO

Como a CEHILA está saindo lentamente da história das Igrejas propriamente ditas e indo em direção ao complexo fenômeno religioso, ainda não existe nada de afirmativo e conclusivo em relação a isso. Por isso, suas teorias ainda estão sendo trabalhadas como hipóteses. Percebemos claramente dois horizontes pelos quais a CEHILA busca se orientar na compreensão e elaboração do fenômeno religioso. O primeiro esforço vai no sentido de elaborar uma teoria geral para a compreensão do fenômeno religioso na América Latina. Já no segundo momento, mais a nível prático, está em elaboração uma história do cristianismo. Em seguida apresentaremos, em traços gerais e panorâmicos, as teorias. A primeira teoria do Sistema Mundo foi defendida por Dussel e a segunda, uma História do Cristianismo, está sendo trabalhada por Hoornaert e sua equipe.

26. Enrique DUSSEL. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade; IDEM, *Historia General de la Iglesia en America Latina*, tomo I/1, Salamanca, Sigueme, 1983

3.1. O Sistema Mundo e o fenômeno religioso latino-americano

Como já salientamos, o grande expoente da teoria sobre a construção do Sistema Mundo é Enrique Dussel. Sua teoria não é nova, pois já foi exposta em inúmeras outras obras do autor.²⁶

A fundamentação dada nesta teoria à formação do Sistema Mundo e à compreensão do fenômeno religioso latino-americano é sem dúvida revolucionária. O que estaria Dussel interpretando e fundamentando com sua teoria?

Dussel se afasta das correntes do positivismo histórico, do conservadorismo liberal e também de uma história institucionalista, ao menos esta é a sua pretensão. Adota um método mais culturalista do que institucional. Assim sendo, a questão fundamental não é Igreja e Estado, mas Igreja e Cultura. Por essa razão sua metodologia se aplica aos vários campos das ciências e não apenas a religião.

A opção de fundo de toda a sua teoria são os pobres.²⁷ Dentre os critérios metodológicos propostos pela CEHILA o pobre é o único que não perdeu sua atualidade, pois na década de 90 o povo latino-americano continua mergulhado na maior pobreza. Por essa razão deve continuar sendo o objeto principal e também o sujeito com o qual se deve articular a história religiosa proposta pela CEHILA.²⁸ Este é o seu horizonte hermenêutico.

Vamos à teoria. Segundo Dussel, a modernidade, o sistema mundo e a significação histórico-mundial da invasão da América Latina pelos europeus em 1492, são três fatores que se entrecruzam e determinam uma nova interpretação global que pode servir de marco teórico para compreender mais claramente o fenômeno religioso na América Latina.

O modelo eurocêntrico afirma que a modernidade é um fenômeno exclusivamente europeu. A Europa teria tido características excepcionais que lhe permitiram superar, essencialmente pela racionalidade, todas as demais culturas. Esse paradigma eurocêntrico construiu um conceito reducionista de história para fundamentar sua teoria.²⁹ A divisão da história em Idade Antiga (como o período antecedente), Idade Média (época preparatória) e Idade Moderna (Europa) é uma organização ideológica e deforma a história, pois nega a alteridade, as outras culturas e afirma o eurocentrismo.³⁰ O primeiro passo dos historiadores na busca e afirmação da identidade latino-americana é romper com essa visão reducionista e colonialista da história.

O segundo paradigma, concebe a modernidade como cultura de centro do Sistema Mundo. O Sistema-Mundo surge pela integração da Ameríndia como periferia e como resultado da gestão desta centralidade. A Europa irá construindo um centro super hegemônico que da Espanha e Portugal passa para a Holanda, Inglaterra, França, sobre uma periferia crescente, Ameríndia, Caribe, África e outros. Desde esta interpretação, Dussel afirma que a centralidade da Europa no Sistema Mundo, não é fruto só de uma superioridade interna, acumulada na Idade Média européia sobre as outras culturas, mas, antes de

27. Enrique DUSSEL. *Historia General de la Iglesia en America Latina*. tomo I/1 p. 85

28. Enrique DUSSEL. "Sistema — Mundo, dominação exclusão — Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina". In Eduardo HOORNAERT, (org.). o. cit. p. 43

29. *Ibidem* p. 46

30. *Ibidem*

tudo, ela é efeito do descobrimento, conquista, colonização e integração da Ameríndia: “A modernidade é fruto deste acontecimento e não sua causa. (...) E ainda o capitalismo é fruto, e não causa, dessa conjuntura de mundialização e centralidade europeia no “sistema-mundo”.”³¹

31. Ibidem, p. 47

A experiência de 4500 anos de história vai ser homogeneizada pela Europa que nunca tinha sido centro, e que, nos seus melhores anos chegou apenas a ser periferia.³² A descoberta da Ameríndia inaugura, lenta mas irreversivelmente, a primeira hegemonia mundial e o único sistema mundo que houve na história do planeta que é o sistema moderno, europeu no seu centro e capitalista na sua economia. Com a exploração do ouro e da prata a Ameríndia constitui-se a estrutura fundamental da primeira modernidade, pois a exploração e escravidão darão à Europa a vantagem comparativa em face do restante do mundo, principalmente da Índia, da China e dos muçulmanos os únicos que até então ameaçavam a Europa.

32. Enrique DUSSEL, 1492: o encobrimento do outro: origem do mito da modernidade, p. 112-114

A primeira avaliação de Dussel é global e visa descolonizar o conceito de história e situar a modernidade dentro do sistema mundo e não fora dele. Daí os fenômenos históricos, sociais, políticos e religiosos estarem profundamente intercruzados.

Diante desta avaliação, como compreende Dussel o fenômeno religioso? Como acabamos de ver, o Sistema Mundo produz uma nova cultura (a modernidade) e, portanto, uma reforma religiosa. Esta se dá na teoria e na prática. A reforma protestante traduz bem essa verdade histórica. Daí a conclusão contrária de Dussel ao afirmar que o protestantismo não é causa, mas efeito da modernidade.³³ Segundo ele, se a reforma tivesse acontecido fora desta elaboração do Sistema Mundo ela teria sido mais uma entre as rebeliões proféticas ocorridas na Idade Média. O protestantismo, por outro lado, provoca o surgimento de outro fenômeno moderno: o catolicismo ou a contra reforma.

33. Enrique DUSSEL, “Sistema — Mundo, dominação exclusiva,” p. 58

Desta forma, o fenômeno religioso que se inaugura desde o fim do século XV na América Latina, produz o primeiro catolicismo periférico. Produz-se uma teologia eurocêntrica que justifica a dominação e a exploração das riquezas encontradas. Todo o sistema mundo se dará pela destruição militar, conquista dos povos e nações, dominação das culturas e pelo processo de endoutrinamento dentro do catolicismo oficial nascente. O fenômeno religioso oficial fica então definido pela negação radical (tabula rasa) das antigas religiões que são consideradas “demoníacas” ou “satânicas” e pela implantação violenta do catolicismo.

O fenômeno religioso católico oficial será preponderantemente urbano, onde se exerce a dominação e, principalmente, no mundo dos brancos e mestiços. No entanto, a liturgia latina

segue vigorosa a medida em que vão saindo destes centros, no campo, nas regiões indígena ou afastadas, os antigos cultos Ameríndios, sem suas estruturas mais antigas, sobrevivem num amplo processo sincrético. Dai surge a extrema complexidade do catolicismo popular latino-americano: *“A partir da conquista a religião oficial católica foi sendo paralelamente praticada por todo um povo de dominados, que deu origem ao catolicismo popular e muitas vezes outros tipos religiosos (...) São cultos sincréticos, criativos, próprios de um povo no qual as instituições religiosas estruturadas não chegam a influir cotidianamente”*.³⁴

34. *Ibidem*, p. 64

Dussel reconhece que o catolicismo popular transformou-se numa verdadeira religião paralela à qual a Igreja oficial romana não tem acesso propriamente dito. O povo latino terá um certo controle desta religião, só que as investidas da Igreja oficial com as reformas do século passado, depois da tomada de consciência da pastoral popular pelo Concílio Vaticano II e com o florescimento da CEBs, pouco a pouco a Igreja consegue ir enquadrando as experiências populares dentro da vida paroquial tradicional.

A este enquadramento da religiosidade popular, os pobres respondem com um novo êxodo. A religião dos oprimidos percorre então caminhos novos e próprios, fora dos canais institucionais. As novas seitas caracterizam bem a expansão desse fenômeno religioso.

Diante da análise do complexo fenômeno religioso, quais as respostas historicamente viáveis para interpretar e articular uma produção historiográfica que contemple os múltiplos aspectos do fenômeno religioso?

3.2. Uma história do Cristianismo

Em resposta ao fenômeno religioso está em elaboração uma história do cristianismo.³⁵ A história do cristianismo cobre uma visão mais geral da vida cristã na América Latina. Alguns dos historiadores da CEHILA procuram deslocar ou identificar duas visões do cristianismo, uma institucional e a outra popular.³⁶ O cristianismo popular está diretamente associado ao movimento de Jesus e as representações do catolicismo popular latino-americano, já o cristianismo oficial tradicional está embutido no projeto político da colonização.

O que estariam propondo os historiadores da CEHILA ao escrever a história do cristianismo. Eis como Maximiliano Salinas o define: *“El centro, pues, es Cristo, y su memoria histórica en América Latina: el evangelio y su verificación histórica como buena nueva para los pobres. Las euforias eclesiales pasan, son pasajeras, y muchas veces como ha ocurrido en el pasado, tiene*

35. Cf. Eduardo HOORNAERT, *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*; *Idem*, *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991. Além dessas iniciativas particulares, existe uma obra de conjunto de alguns historiadores da Cehila, cinco ao todo. Vão lançar uma coleção de seis volumes com o título: uma história do cristianismo. O primeiro volume de Eduardo Hoornaert, com o título *O movimento de Jesus* já foi publicado pela Vozes.

36. Maximiliano SALINAS, “Dois modelos de leitura teológica da história latino-americana”. In: Pablo RICHARD (org.), *Raízes da teologia latino-americana*, p. 377-387.

una carga de violencia religiosa, de integralismo (...) Sugerimos emprender mejor una historia del cristianismo como reconstrucción histórica de la memoria de Jesús en las iglesias y en el mundo³⁷

37. Maximiliano SALINAS, "CEHILA y la historia del cristianismo en América Latina veinte años después". In BOLETIM CEHILA, n. 47-48 (1994), p. 31

O primeiro esforço desses historiadores é desmistificar o cristianismo. O cristianismo é uma realidade histórica e não uma realidade meta-histórica. Esse desafio exige um esforço de passar o cristianismo da teologia para a história: "*É necessário dar à história o lugar que lhe cabe na descrição de como se formou e de como subsiste o cristianismo*".³⁸

38. Eduardo HOORNAERT, "As religiões cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, aprendizagens, compromissos", p. 21

39. *Ibidem*, p. 22

40. Eduardo Hoornaert afasta-se dos historiadores que entendem a cristianização como o movimento de missão articulado a partir do mundo cristão em direção aos não cristãos. Para ele a cristianização foi o processo pelo qual, do movimento de Jesus, formou-se uma nova religião à margem do judaísmo. Cf. *Ibidem*, p. 23

Por outro lado, a história do cristianismo recoloca o papel da Igreja na história. A Igreja não é o Reino de Deus, mas mediação histórica do Reino. O sonho de Jesus subsiste na Igreja, mas não se identifica simplesmente com ela. O cristianismo deve ser entendido como um dos possíveis desdobramentos do seguimento de Jesus, não o único.³⁹ Eduardo Hoornaert defende essa tese afirmando que existe uma distinção entre seguimento de Jesus e a cristianização.⁴⁰ A cristianização veio depois dos anos 70 d.c, antes o movimento de Jesus ainda seguia as leis da Torá, era um grupo marginal Judeu. A cristianização foi o processo pelo qual o movimento de Jesus tornou-se em uma nova religião distinta da Torá.

A imagem histórica de Cristo que conhecemos hoje é o resultado da cristianização, ou seja, da "mediterraneização". Este processo pode ser situado entre as primeiras experiências de Paulo no Mediterrâneo entre os anos 50 e os anos 150 — 200. Sua inserção geográfica se dá nas zonas suburbanas das grandes cidades do Império Romano, em torno do mar do mediterrâneo. O mundo cultural nesta região é dominado pelo universo grego: "*Podemos afirmar que o único mundo com que o cristianismo entabulou um diálogo cultural a fundo foi o mundo pan-mediterrâneo helenizado*".⁴¹

41. *Ibidem*, p. 23

Dai a primeira constatação de que o cristianismo é um fenômeno histórico. Por ser histórico, é limitado, pois sofre os efeitos da história. Já a história dos últimos 500 anos do cristianismo se dá sob a égide do Ocidente, que provocou uma ocidentalização global do cristianismo. Tanto que ser cristão é ser ocidentalizado.

É justamente entre o movimento de Jesus e os desdobramentos subsequentes, ou seja, cristianização e ocidentalização, que está colocado o problema metodológico e que diz respeito principalmente aos pobres do terceiro mundo.

O cristianismo como tal não se distanciou do projeto original no tocante à questão dos pobres e da pobreza? Ao que parece, o cristianismo ficou aquém da radicalidade que caracterizava o movimento de Jesus. A experiência do mediterrâneo

deu ao cristianismo a sua viabilidade histórica, porém, isto teve um alto custo. Com a massificação do cristianismo foi preciso abandonar o radicalismo original em relação à pobreza. Forma-se assim uma dialética entre o cristianismo real e as inspirações evangélicas originais: *“A história dos desdobramentos do movimento de Jesus permanece atravessada por essa fundamental dialética entre forças de integração eclesiocêntrica e forças, de certa forma, dispersivas em relação ao homem cotidiano”*.⁴²

Hoornaert afirma que historicamente as duas formas, do movimento de Jesus e do cristianismo, subsistem na história. A história do movimento de Jesus visa entender a dinâmica própria do movimento de Jesus ao longo da história.⁴³ Hoornaert ainda trabalha essas teses como hipóteses, o que não deixam de ser muito ousadas e, ao mesmo tempo, por demais contundentes. Porque de fato o cristianismo se distanciou do seu projeto original, principalmente depois de sua ocidentalização. Os pobres do terceiro mundo podem perfeitamente responder e constatar a convivência do cristianismo oficial com os impérios. O cristianismo dos pobres nasce da mestiçagem e do sincretismo como negação ao projeto colonial: *“En medio de esta dominación religiosa las mayorías oprimidas, resistiéndose a ser objeto de la pastoral de la Iglesia, y desde sus propias matrices culturales, forjaron apropiados cristianismos populares que resultaron ser expresiones profundas de evangelización de los pobres”*.⁴⁴

A história dos cristianismos seria um esforço de encontrar a originalidade autêntica da proposta de Jesus no contexto latino-americano e, também, um esforço no sentido de descolonizar e despolitizar o evangelho, já que na mão dos dominadores ele se tornou um instrumento de morte e não da vida como queria Jesus (Jo 10,10). Somente um novo “olhar” hermenêutico desde Jesus para a história pode recolocar a centralidade humana na produção historiográfica: *“Ao longo da história dos desdobramentos do movimento de Jesus, precisa-se conferir cuidadosamente os códigos éticos existentes nas diversas culturas com a idéia evangélica. O trabalho da evangelização se situa no interior do homem num nível muito profundo”*.⁴⁵

Na história do cristianismo o dado primeiro da espiritualidade do pobre é a morte, o assassinato do filho (Cristo). A imagem da paixão de Cristo passada ao povo pelo cristianismo oficial representa a história do filho humilhado pelos poderosos. Maximiliano Salinas, analisando no Chile as narrativas dos cantos populares ao divino, chega a uma conclusão contrária. A paixão de Cristo é quem denuncia o colonialismo no Novo

42. Ibidem, p. 35

43. Eduardo HOORNAERT, *O movimento de Jesus*, Petrópolis, Vozes, 1994

44. José Oscar BEOZZO et. alii, *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina*, Costa Rica, DEI, 1995 p. 431

45. Eduardo HOORNAERT, “As religiões cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, apreensões, compromissos”, p. 30-31

Mundo como domínio da morte. O povo reconhece no corpo torturado de Cristo, a fúria satânica do poder. O ritual da paixão é a denúncia do opressor. “*Denuncia amorosa (...) de la muerte furiosa del hijo, del oprimido, y denuncia festiva, al mismo tiempo, del destino reservado al opresor*”.⁴⁶

46. Maximiliano SALINAS, *Canto a lo divino y religion del oprimido en Chile*, Santiago, Rehue, 1991, p. 288.

47. Fernando Torres LONDOÑO, “Produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos”. In Eduardo HOORNAERT (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*, p. 199.

A história do cristianismo apresenta-se como uma alternativa a uma historiografia que até então tinha sido quase que totalmente de caráter clerical e institucional.⁴⁷ No entanto, diante do complexo fenômeno religioso uma história do cristianismo ainda apresenta seus limites pois integra apenas os grupos cristãos.

4. OS TEMAS ESQUECIDOS NA CONFERÊNCIA

As mudanças de orientação metodológica a partir da II Conferência, passando da história da Igreja (instituição) para a história do cristianismo e para o campo mais amplo do fenômeno religioso, percebemos algumas dificuldades metodológicas, pois certos temas passaram em branco na II Conferência. Como não é possível neste artigo fazer uma análise geral, apresento apenas dois temas, são eles: os pobres e as fontes para a pesquisa histórica. .

O critério central da CEHILA continua sendo os pobres como decorrência da exigência dos evangelhos. Neste caso o critério é teológico e válido para todos os cristãos, mas pode não ser para quem não tem compromisso com o evangelho. Assim a CEHILA ao deixar de ser estritamente cristã eclesial (institucional) e ao se abrir para o fenômeno religioso, o critério central da opção pelos pobres tem que deixar de estar atrelada a uma exigência puramente cristã. A CEHILA deve elaborar mais a opção pelos pobres buscando uma fundamentação que não seja exclusivamente teológica.⁴⁸ Para o terceiro mundo nada é tão ecumênico quanto a pobreza, ela atinge católicos, protestantes, pentecostais, budistas, porém o critério de resolução e interpretação não pode ser apenas cristão.

48. Paulo S. SIEPIERSKI, “(Re)Cobrir o fenômeno religioso na América Latina”. In Eduardo HOORNAERT (org.), o. cit., p. 163

Por outro lado, a socialização da pobreza pelo neoliberalismo, exige urgentemente o diálogo com outras ciências sociais. A pobreza não é um problema exclusivamente teológico ou eclesial. É antes de tudo um problema econômico estrutural que requer de CEHILA um amplo debate e um compromisso sério com outras ciências. Neste caso a historiografia não pode ser apenas interpretativa, ela deve ser comprometida, crítica e interdisciplinar.

Ainda sobre a opção pelos pobres como critério central, uma história do fenômeno religioso na América Latina obviamente deve recuar o máximo possível antes da invasão européia. No entanto, a CEHILA tem se concentrado no período a partir da invasão, uma vez que dificilmente se poderia falar em história da Igreja ou mesmo história do cristianismo para o

período anterior a invasão européia: *“Uma história do fenômeno religioso que busque resgatar a identidade do continente, tendo como critério central a opção pelo pobre, para ser coerente, deve recuperar a memória dos vencidos no período anterior à invasão e denunciar que o paraíso também não era aqui”*.⁴⁹

49. Ibidem, p. 164

Sem dúvida, a Ameríndia continua sendo o lugar geopolítico desde onde a historiografia da CEHILA orienta suas pesquisas. No entanto devemos vencer a idéia do “Paraíso perdido”. Este conceito idealista marca uma dupla conotação para o ano de 1492. A primeira de que ele caracteriza o início do fim, ou seja, desde esta data tudo fica ruim, tão ruim que a própria história da Ameríndia, pré-colombiana, fica esquecida. Em segundo, esta visão idealiza o passado pré-colombiano e isenta sua historicidade e suas contradições de qualquer crítica. Esse salvacionismo histórico incorre no mesmo erro do eurocentrismo que Dussel tanto critica. O ano de 1492 não pode ser tão significativo na historiografia a ponto de encobrir toda a história latino-americana.⁵⁰

50. Enrique DUSSEL, 1492: A origem do mito da modernidade: o encobrimento do outro.

Portanto, acreditamos que o desafio da CEHILA está em re-colocar a Ameríndia dentro da sua história natural. O ano de 1492 ainda é mais encobridor do que revelador. Mesmo uma história do cristianismo, proposta pela CEHILA, não poderá vencer esta data, pois a Ameríndia pré-colombiana não é cristã. O que fará a CEHILA com a pré-história da Ameríndia sem poder falar de cristianismo? Aqui ao que nos parece está colocada a grande lacuna da historiografia atual da Igreja da qual a II Conferência não falou. Uma história das religiões não seria mais oportuna e representativa? O fato é que mesmo uma história do cristianismo é ainda parcial e não conseguirá ir além da conquista.

Outro lacuna apresentada é em relação às fontes. Desde que base documental se escreverá à história do cristianismo? Uma história do cristianismo requer uma nova base documental para que não venhamos a fazer novamente uma história eclesiástica. Neste sentido, já existe um esforço ou, ao menos, a iniciativa de um pequeno grupo de historiadores da CEHILA Popular. Cito Eduardo Hoornaert e Maximiliano Salinas. A preocupação desses não se volta única e exclusivamente para o método, já bastante elaborado, mas sim para as fontes. Geralmente estudamos a história do cristianismo desde as fontes oficiais. Esta condição impõe limites amplos à reflexão, pelo cunho apologético que esta documentação possui. O método sozinho não pode superar esse limite. Daí a necessidade de orientar a pesquisa a partir de novos documentos, tais como os contos populares, as lendas, as canções de festas e de romarias, o folclore, onde o pobre não é apenas ouvinte, mas sujeito, ator.⁵¹ Além dessa questão, o mais salutar neste processo, seria, por certo, que toda essa mudança de rumo iria reformular o

51. Salina MAXIMILIANO, l. cit., p. 28-29.

método. Temos que voltar a discutir se é o método que orienta a fonte ou a fonte que orienta o método.

5. CONCLUSÃO

Tendo presente esta breve análise, podemos afirmar que a II Conferência marca para a CEHILA um ponto de chegada e um ponto de partida. O ponto de chegada é a convicção e a certeza de que os 20 anos de pesquisa marcaram uma nova fase na historiografia da Igreja latino-americana, isso deu às instituições eclesiais consciência da importância de sua memória histórica.⁵² Além disso, as igrejas e, principalmente, o povo cristão da América Latina, tiveram a possibilidade de fazer uma auto crítica da atuação da Igreja durante os 500 anos de evangelização na América. Esse no fundo é o resultado prático de tanto trabalho e de tanta pesquisa. Embora, o desejo de um cristianismo descolonizado ainda esteja longe de acontecer.

É ponto de partida, pois a II Conferência marca uma saída do campo estrito das Igrejas e uma tomada de consciência cada vez maior da necessidade de abertura ao complexo fenômeno religioso. No entanto, não podemos nos iludir, a CEHILA ainda está descobrindo o fenômeno religioso. O fenômeno religioso coloca à CEHILA dois desafios importantes: o primeiro é repensar e redefinir o papel da instituição eclesial frente ao fenômeno religioso; o segundo é desenvolver uma metodologia capaz de abranger o fenômeno religioso.

BIBLIOGRAFIA GERAL

BEOZZO, José Oscar (et. al.), *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano em America Latina y el Caribe*, Costa Rica, DEI, 1995.

_____(org.), *Para uma história da Igreja na América Latina: marcos teóricos: o debate metodológico*, Petrópolis, Vozes, 1986

DUSSEL, Enrique, *Historia general de la Iglesia en America Latina: introduccion general a la historia de la Iglesia en America Latina*. Salamanca, Sigueme, 1983

_____, *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, Petrópolis, Vozes, 1993

LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre, *História: novas abordagens*, 3 ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988

_____, *História: novos problemas*. 3 ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.

HOORNAERT, Eduardo (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*, Petrópolis, Vozes, 1995.

52. Enrique DUSSEL, "Tensiones que constituyen la personalidad funcional de CEHILA". In BOLETIM CEHILA, n. 47-48 (1994), p. 17

- _____, *O movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994
- _____, *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo, Paulus, 1994.
- RICHARD, Pablo (org.), *Raízes da Teologia Latina Americana*. São Paulo, Paulinas, 1987.
- SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros: ensaio de missiologia*. São Paulo, Paulus, 1995.
- SALINAS, Maximiliano, *Canto a lo divino y religion del oprimido en Chile*. Santiago, Rehue, 1991.
- BOLETIM DA CEHILA, n. 47-48, março, 1994;
- RELATÓRIOS GERAIS DA II CONFERÊNCIA.

Paulo Fernando Diel
Professor de História da Igreja
Instituto Teológico São Paulo — São Paulo, SP
UNISANTOS — Santos, SP